

## 後期中観派による四極端の生起の論破とダルマキールティの因果論(上)

—— 因果関係の確定要件としての自性 (svabhāva) ——

森 山 清 徹

ダルマキールティの因果関係における必然性 (anvaya, vyatireka) と後期中観派の無自性論証

中観派においてはナーガールジュナ (c.150-250) 以来、四句分別すなわち、自、他、自他の二、無因からの生起を否定することを通じて縁起の立論、すなわち無自性論証が遂行されて来た。その枠組みの下に伝統的に外教の因果論や佛教内にあってはアビダルマなどの因果論が批判的に吟味されて来た。その後、ジュニャーナガルバ (c.700-760)、シャーントラクシタ (c.725-788)、カマラシーラ (c.740-795)、ハリバドラ (c.800) らの後期中観派においても、吟味の中心は因果論の批判的検証である。なぜなら、カマラシーラが明確に述べるように、因果関係が成立すれば、自性が成立することを意味するからである<sup>1)</sup>。したがって、後期中観派が無自性を論証するには、因果論をプラマーラにより批判的に吟味することは必然となるのである。その後期中観派にとり克服しなければならない有力な理論こそダルマキールティ (c.600-660) の因果論であった。それは *Pramāṇavārttikasvavṛttiḥ* (PVSV), *Hetubinduḥ* (HB) に見られるものであり、特に HB (pp.7,17-19,13) におけるものは、因果の自性 (svabhāva) の区別あるものとして二種の果を明示し刹那滅論証における肯定的随伴 (anvaya)、否定的随伴 (vyatireka) の確定を論じる上で、具体的な因果論が論じられている。そのダルマキールティの因果論を批判的に吟味するものが、本論文で扱う後期中観派による《四極端の生起の論破という論理的根拠》(catuṣkoṭyutpādapratīṣedhahetu) による無自性論証である。また、その批判的吟味の対象となる因果論を含むダルマキールティの HB pp.7,22-17,11 とシャーキャブッディ (c.660-720) の PVT (Ś)I, P168b3-173b3, D143b7-148b5 と

が全面的に一致しており、シャーキャブッディは、PVSV ad v.127に関し肯定的随伴 (anvaya)、否定的随伴 (vyatireka) の確定による因果論を解説する上でHBの因果論をそのまま用いており注目に値する。またダルマキールティのHB, PVSVに表明される因果論の吟味に加えて、カマラシーラ、ハリバドラがシャーキャブッディの因果論に関する論述を取り上げ批判的に吟味していることは注視されなくてはならない。以下ダルマキールティのHB, PVSVにおける因果論に関しジュニャーナガルバを始めとする後期中観派四論師が共通して扱い、したがって学系といい得るものと、それに加えて新たにカマラシーラ、ハリバドラによってダルマキールティ及びシャーキャブッディの因果論に言及し網羅的に吟味しているものと二分して検証することにする。

## I. 後期中観派四論師に共通するダルマキールティの因果論への批判的吟味

ジュニャーナガルバらによる《四極端の生起の論破》は、前述の通りダルマキールティの因果論を anvaya, vyatirekaの面から批判的に吟味するもので、ナーガルジュナ以来の自、他、自他の二、無因からの生起という四句分別の枠組みによる無自性論証に加え新たな方式として確立されたものである。この方式は最初ジュニャーナガルバが、*Satyadvayavibhaṅga-kārikā* (SDK14), -*vṛtti* (SDV D7a6-9a2) において表わしたものである。すなわち、

多 [なる因] によって単一な実在 (結果) は設けられない。多 [なる因] によって多 [なる結果] は設けられない。単一な [因] によって多なる実在 (結果) は設けられない。単一な [因] によって単一な [結果] が設けられることもない。 (du mas dños po gcig mi byed // du mas du ma byed ma yin // gcig gis du ma'i dños mi byed // gcig gis gcig byed pa yañ min // SDK14)

その後、シャーンタラクシタの*Satyadvayavibhaṅga-pañjikā* (SDP, 28b6-35a1)、そして別稿に訳出したカマラシーラの*Madhyamakāloka* (Māl, P232b2-238a6, D210b2-215a7)<sup>2)</sup>に、また*Sarvadharmāṇiḥsvabhāvasiddhi* (SDNS) に、さらにハリバドラの*Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā* (AAA

pp.969,18-976,27) へと後期中観派の諸論師に継承され伝統を形成している。さらにその後チベット佛教においても継承され、後期中観派の縁起論、無自性論証を展開するものとして、しばしば取り上げられている。また、ハリパドラによる一因多果批判の一部は、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナーキールティにより再批判されていると見られる<sup>3)</sup>。

上のSDK14でジュニャーナガルバにより提示された《四極端の生起の論破》は、その後の展開の基本型となる。そこで、まずダルマキールティの因果論の定義といい得るものから一瞥しておく。

ダルマキールティは、特定の原因から特定の結果が生起するという因果の確定は肯定的随伴 (anvaya) と否定的随伴 (vyatireka) により決定され、このことは直接知覚と無知覚により証明されると規定する。すなわち、

B [原因] が知覚されるなら、知覚される条件を具えていて

(upalabdhi lakṣaṇaprāpta) も、これまで知覚されなかったA [結果] が、初めて知覚され、他の諸原因が存在していても、それB [原因] が存在しないなら [A (結果) が] 存在しないという、それB [原因] が存在しているなら、[A が] 存在すること [肯定的随伴] と、それB [原因] が存在しないなら、[A (結果) が] 存在しない[否定的随伴]という因果関係 (kāryakāraṇabhāva) は直接知覚と無知覚によって証明される (pratyakṣānupalambhasādhana)。 (HB p.4\*, 8-12. cf PVSV p22,2-3)

この点が、ジュニャーナガルバによりSDV ad SDK13で批判的に吟味され<sup>4)</sup>、それに続く上に示したSDV ad SDK14で《四極端の生起の論破》が展開される。そこで批判的に吟味される因果論が、ダルマキールティのものであることの、さらなる根拠は、以下に示すダルマキールティのHBで表明される因果論が、そのまま引用され批判されているからに他ならない。すなわち

[A]

tathā hi samanantarapratyayād vijñānāc cakṣurvijñānasyopalambhātmatā tasyaivopalambhātmanah sataś cakṣurindriyād rūpagrahaṇayogyatāpratīniyamo viṣayāt tattulyarūpatety abhinnave 'pi vastutaḥ kāryasya kāraṇānām bhinnebhyaḥ svabhāvebhyo bhinnā eva viśeṣā bhavan-

titi na kāraṇabhede 'py abhedas tatkāryaviśeṣasya [HB10\*22-11\*5⇒  
SDV7b2-3, Māl D213b7-214a4, AAA972,23-27]

等無間縁である知に基づいて眼識が知覚を本体とすること、眼根に基づいて、その知覚の本体自体が色を把握し得るという一定した対応関係を有すること、対象に基づいて、それ（対象）と相似した性質のもの（形象）が〔生起する〕。事実としては、結果に区別はなくとも、諸原因の自性の区別に基づいて、〔結果の有する〕諸の特殊性が、まさしく区別される。したがって、原因の区別によっても、その結果の特殊性に区別がないのではない。

これは、Māl前主張最後、後主張における〔反論〕にも取り上げられるものであるが眼、色、光、注意力などの諸原因の集合から眼識という単一な結果が生起する場合〔以下、多因一果と表記する〕、ダルマキールティ自身の表明する〈原因の区別 (bheda) から結果の区別が生起する〉という規定に反し、結果は一果である故、無区別ではないか、という反論者の詰問に対し、結果の有する特殊性 (viśeṣa) が区別されるので問題はないというダルマキールティの答論である。その反論者の詰問とは、次のものである。

[B]

区別された自性 (bhinnasvabhāva) を有する眼 (cakṣus) [色 (rūpa)、光 (āloka)、精神集中 (manaskāra)] などの共働因 (sahakārin) から、[眼識という] 一なる結果 (ekakārya) が生起する [多因一果] なら、原因の区別 (kāraṇabheda) から結果の区別 (kāryabheda) が起こらないことになる。(HB p.9,13-14., SDV7a6-7, AAA p.973,11)<sup>5)</sup>

それに対し、ダルマキールティは、上の [A] の答論と同様、共働因それぞれの自性の区別 (svabhāvabheda) によりもたらされる結果には自性の区別はないが、特殊性の区別 (viśeṣabheda) があるから、原因の区別から結果の区別が成立するという趣旨の答弁をしている (cf HB10\*1-4)。

この [B] の詰問に対する [A] の答論への展開が、後期中観派により〈多因一果〉から〈多なる因から多なる果の生起 [多因多果]〉への展開として取り上げられている。そしてその批判のポイントは、ダルマキールティの表明する〈原因の区別と無区別が結果の区別と無区別を生起する (kāraṇabhedāb-

hedābhyāṁ kāryabhedābhedaḥ, HB\*p.21,4-5=PVSVP.22,17-18)〉という規定に矛盾するというものである。この点で〈多因一果〉は、ジュニャーナガルバらによれば、〈原因の区別が結果の区別を設けない (SDV 7a6-b1=AAA pp.969,29-970,1 kārāṇabhede 'pi kāryasya bhedābhāvān na kāṇabhedo bhedakāḥ kāryasya syāt)〉ところに問題があり、それに対し結果の特殊性の区別を提示することによる〈多因多果〉は、問題がないかということ、〈結果とその結果の有する特殊性は区別されないものであるなら、結果が一であるに対し特殊性は多である故、区別がないとはいえず、ダルマ（特殊性）とダルミン（果）とが別々になる (SDV 7b7-8a1=AAA pp.973,25-26 evaṁ tarhi bhinnābhinnasvabhāvādhyāsitatvād dharmadharminor vastuta eva candratārakādivad bhedān)〉という問題に直面することになる。

以上によって、ジュニャーナガルバのSDK14に示される四極端の生起の吟味として四種のうち、特に以下に示す二種の果の一方〔2〕感官知の生起の吟味に於て共働因が単一な果を生起すること、そして果の特殊性を考慮すれば〈多因一果〉から〈多因多果〉への展開となり、それらの背景と批判的吟味のポイントが知られたのであるが、残りの二種〈単一な因から多なる果の生起〔一因多果〕〉〈単一な因から一なる果の生起〔一因一果〕〉は、どのような背景から導出されるのかといえ、それも〔2〕感官知の生起に関して、同時に感官の相続を考慮に入れるものである。それも同じくダルマキールティの因果論によるものである。なおジュニャーナガルバは〔2〕瞬間的な感官知の生起の吟味の際、相続 (saṁtāna) をも考慮に入れるが、二種の果のうち、他方の〔1〕種、大地、水分等から芽が生起する時間的経緯を要する因果については十分吟味していない。それは〔2〕第一義的な瞬間的な因果に吟味の中心を置いたということであろうが、他方〔1〕型の因果をPVSVPの論述に基づき本格的に吟味するのはカマラシーラ、ハリパドラである。上で言及した通りダルマキールティは、因が果を生起するのに要する時間の観点から結果に二種あることをHBにおいて表明し、それらは因果の自性 (svabhāva) が異なるとしている<sup>6)</sup>。その二種とは次のものである。

〔1〕一つは相続 (saṁtāna) の上からのもので、種、大地、水分等の諸原因

から結果である芽が生起する場合のように、結果の生起に時間的経緯を要するもの。その場合、因の共働 (sahakāra) とは卓越性 (atīśaya) を設けることである。

[2] 他方は、眼、対象物、光、注意力等の諸原因から結果である眼識が生起する場合、すなわちこの感官知のように瞬間的に結果が生起するもの。その場合、因の共働とは単一な果を生起することである。

この果を二分する考え方は、刹那滅論を基盤とするダルマキールティの因果論の特徴を現しているといえよう。

上でも言及した通り [2] に関しても相続としての果を考慮すれば、例えば、第一刹那の眼を因とする第二刹那の果としての眼という〈一因一果〉が出てくると考えられる。この相続としての果、すなわち第二刹那の眼の生起と同時に他の共働因との結びつきから果として第二刹那の眼識の生起が想定される。このことから、〈一因多果〉が導出され得る。これらはジュニャーナガルバらの後期中観派の吟味も併せて考慮すれば、さらに知られ得る。その吟味の実体は、カマラシーラのMalの訳出で、またその註記においてそれに対応するジュニャーナガルバのSDV、シャーンタラクシタのSDP、ハリバドラのAAAを併せて示したのであるが<sup>7)</sup>、以下でもその要点を示しておく。

〈一因多果〉の問題点として、ジュニャーナガルバらが指摘することは次の点に関してである。

ダルマキールティは、〈特定の結果を生起し得る因とそうでない因とを区別 (bheda) する根拠であり、また結果に関しても因との同類関係にあるものと、そうでないものとを区別する根拠とは、因の有する特殊な効力 (ātmātīśaya) や自性 (svabhāva) である〉<sup>8)</sup>と主張し、また、先にも言及した通り〈因の区別が果の区別を生起する。さもなければ、果は無因となる〉と言明するものである<sup>9)</sup>。このことをジュニャーナガルバらは〈一因多果〉という点で考慮し〈一なる因自体の特殊な能力 (ātmātīśaya) により別の果も設けられるのか、あるいは別の因自体の特殊な能力により、別の果が設けられるのか、という選択支を設け、前者であれば、果に区別はないことになり、後者であれば因は異なる特殊な効力を有することになり、因は単一とはいえなくなる

(SDV 8a5-6=AAA p974,14-18 sa hetur yenātmātiśayenaikaṁ kāryaṁ janayati kiṁ tenaivāparaṁ tenaiva cet. kathaṁ bhedaḥ phalasya. athānya-ena. evaṁ tarhi kāraṇābhedo na yuktimān. na hy ātmātiśayād anyo bhāvaḥ)〉と過失を指摘する。さらにハリパドらは、〈一因多果〉の問題としてシャーキャブッディの見解を取り上げ、因の自性 (svabhāva) という点から、それは一なる自性によってか、それとも二なる自性によって果を生起するのかとディレンマを設け論難している<sup>10)</sup>。

〈一因一果〉の問題点としてジュニャーナガルバラが指摘することは〈一果であれば、相続としての果、例えば第二刹那の眼のみ、あるいは共働因との結びつきによる果、例えば眼識のみということになり、人は第二刹那に眼識か眼を失うこととなり、盲目となる (SDV 8a7-b1=AAA p.976,14-18 tatha hi cakṣurādīnaṁ svajātiyakṣaṇajanakatvena svavijñājanakatvābhāve 'ndhabadhirāditvaprasaṅgaḥ spaṣṭaḥ prasajyate)〉というものである。

以上のジュニャーナガルバラの吟味も考慮すれば、四種の因果のあり方は、ダルマキールティ自身が、因集合から結果が生起するというものから〈多因一果〉が、それに果の有する特殊性の区別を述べることから〈多因多果〉が、また一因に対して上に示した二種の結果の特徴を同時に考慮すれば〈一因多果〉が、そのうち一種のみを想定すれば〈一因一果〉が出てくるものと知られる。なお、〈一因多果〉というものは、以下に示すダルマキールティのPVIII534、及びシャーキャブッディは、PVSV v. 83aの注釈において〈一なる（因）が多なる（果）を設けるというのは、例えば、壺が眼識と水を運ぶなどといった結果を設けるように〉<sup>11)</sup>と述べることから一因が種々な共働因との組み合わせによって別個な二（多）果の生起があることを示すものである。

また、原子や知を一、多の点から吟味する離一多性論とは別に、因果関係を一、多の点から吟味するものも後期中観派の特徴を表わすものであるが、ダルマキールティ自身、刹那滅論に立った因果論を表明する際、因果関係を一、多の点から言及している。すなわち

PVIII534

na kiñcid ekam ekasmāt sāmāgryāḥ sarvasambhavaḥ /

ekarṇsyād api sāmāgryor ity uktam tad anekakṛt //<sup>12)</sup>

一なる〔果あるいは多なる果〕は、一なる〔因〕から決して生起することはない。〔因の〕集合からあらゆるものの生起がある。一なる〔因〕であっても、二なる集合に属するから、それ（一なる因）は多なる〔果〕を生起するといわれる。

PVⅢ501cd

tāsām samānajātiye sāmāthyaniyamo bhavet //<sup>13)</sup>

それ（知）は、同類のものに関して効力の限定があろう。

これから知られることは、上のPVⅢ534からは一因であっても共働因との結びつきにより多果があり得ること、またPVⅢ501cdからは同類の果、例えば二なる眼識はあり得ないということであり、異類の眼識と鼻識というような二果はあり得るというものである。これらのことから、ジュニャーナガルバを始めとする後期中観派はダルマキールティの因果論を前提として四種の因果のあり方に分類し《四極端の生起の否定》として批判的吟味を構築し無自性論を遂行していることが知られる。

以上の四種の因果のあり方を整理して示そう。

〔a〕 因集合〔2〕〈眼、対象物、光、注意力等〉あるいは〔1〕〈稻の粃、大地、水分等〉から結果〈眼識〉あるいは〈稻の芽〉が生起する場合のように〈多因一果〉が導かれる。〔1〕の場合にも〔2〕の因の共働の意味、単一な果を生起することを考慮している。

〔b〕 上の一果の場合は、結果の自性は区別されなくとも結果の有する特殊性の区別 (viśeṣabheda) を考慮すれば〈多因多果〉と見なし得る。

〔c〕 単一な因〈眼、耳など個々の感官〉例えば眼は他の共働因（対象物、注意力等）と結びついて第二刹那の果として眼識を生起するし、同時に第二刹那に相続としての果、眼も生起することを考慮すれば〈一因多果〉が想定される。

〔2〕の場合にも〔1〕の基盤である相続 (saṁtāna) を考慮している。

〔d〕 他方、〔c〕の場合の一方のみを考慮すれば、例えば単一な因〈眼、耳など個々の感官〉の相続としての第二刹那の果として〈眼、耳など個々の感官〉の生起を想定すれば〈一因一果〉が考えられる。



以上の中で特に二種の果のうち〔1〕型のダルマキールティの因果論に関して後期中観派が問うていることの本質及びダルマキールティの因果論そのものを理解するには、因果関係を確定する要件である同類 (sajātiya)、異類 (vijātiya)、区別 (bheda)、無区別 (abheda)、自性 (svabhāva) ということを理解しておく必要がある。それらが何故、因果の要件となるかといえば、〔1〕型にも〔2〕の場合の因の共働の意味である単一な果を生起することがあり、それを確定するのが、それら類、区別、自性だからである。

後期中観派が一多の点から因と果の間に整合性を問題とするのは、〈因の区別と無区別とから果の区別と無区別が起こる。さもなければ、果は無因となる〉というダルマキールティの因果関係を確定する理論を考慮してのことと考えられる。それを逆用して後期中観派は〈多因一果〉及び〈一因多果〉の不成立を指摘する根拠としているのである。上で言及した〈因果の区別〉とは、換言すれば諸原因の集合の特殊性 (viśeṣa) により結果が設けられるということであり、また自性 (svabhāva) が同類 (sajātiya) の因から果が生起し、決して異類 (vijātiya) の因から果が生起することのないことを確定し、また共働因各々も相互に排除され異なる自性を有するが、自体の特殊な効力 (ātmātīśaya) により同一の果を生起するという因果を確定することである。さもなければ、あらゆるものからあらゆるものが生起することとなり、異類なものからさえも果が生起するなら、果は無因となる。したがって特定の因集合から果は生起するのであり、その因集合に属さないものは因とはなり得ないばかりか、ある特定の果を生起することはできない。こういう因果に関する厳格な限定条件を設けダルマキールティは因果関係を確定する要件としている。このことを示すダルマキールティの論述を以下に挙げ理解に供したい。

HB pp.20,12-21,10. (cf.PVSV vv.36-37)

それ故に、煙（結果）を生起するものは、火など（諸原因）の集合体 (sāmagri) の特殊性 (viśeṣa) であり、火などの集合体の特殊性によって生起せしめられたもの（結果）が、煙である。したがって、原因と結果の両者は以上のように自性 (svabhāva) が確定しているから、それ（因）とは異類なもの (vijātiya) 〔火などと異なる蟻塚など〕から、〔煙が〕生起す

るのではない<sup>14)</sup>。したがって、結果が原因から逸脱することはない。それ故に、因果関係が成立している場合、結果（煙）が存在すれば必ず原因（火などの集合体の特殊性）の存在することが成立するのである。

〔反論〕

異類なもの（vijātiya）からも、何らかのものの生起することが見られる。例えば、牛糞など〔の形象〕から睡蓮の根などが〔見られるように〕。

〔答論〕

異類なものから生起することはない。なぜなら、全く同種のものこそ（tathāvidham eva）が諸の相似したもの（tādṛśa）の第一原因である故に、原因の区別は存在しない。他方、連続性（prabandha）によって生起するなら、葦から〔睡蓮の根も〕生起する。また牛糞とそうではないもの（睡蓮の根など）の両者には形象（rūpa）の区別はなくとも、自性の区別（svabhāvabheda）が存在する。なぜなら、諸存在に全く同じ形象が存在するからといって、同じものを因としているのではない<sup>15)</sup>。形象の区別は何らなくとも、（形象以外の）別の特殊性（viśeṣa）から類の区別（jātibheda）が知られるからである。そうでなければ、異なった特徴（vilakṣaṇa）を有する（異類の因の）集合（sāmagri）からも同じ特徴（avilakṣaṇa）をもった（同類の）結果が生起する場合、原因の区別と無区別（kāraṇabheda）とから結果の区別と無区別（kāryabheda）とが起こらない故、全てのもの（果の）の区別と無区別とが無因（ahetuka）となろう<sup>16)</sup>。というのは、〔原因の〕区別から〔結果の〕区別が起こらない故、〔原因の〕無区別からも〔結果の〕無区別が起らない。また、それら（同類の果を生起する因の区別と無区別）以外の何らかの存在の自性（bhāvasvabhāva）は、存在しない故、諸存在は無因となるから、常に存在するか存在しないかということになろう。〔他に〕依存するものが存在しないからである。なぜなら、〔他のものに〕依存することによって諸存在は時として見られるものだからである（nityaṁ sattvaṁ asattvaṁ vā syāt, apekṣasyābhāvāt. apekṣayā hi bhavāḥ kādācitkā bhavanti）<sup>17)</sup>。

上のHBの論述後半部分と同様なものは次のPVSV（p.22,15-21）にも見ら

れる。

異なるもの (anyādrśa) [異類なもの] から相似したもの (tādṛśa) [同類なもの] が生起するのなら、それらの [結果を生起する] 効力 (śakti) の確定が存在しないから、因の区別が [結果の] 区別を設けない故、一切のものの多様性が無因となろう。あるいは、[無効力なものからも生起するなら] あらゆるものからあらゆるものが生起することになろう。したがって、因の区別と無区別 (kāraṇabhedābheda) によって結果の区別と無区別 (kāryabhedābheda) が設けられるのである。したがって、[結果である] 煙は見られている形象と異類なもの (vijātiya, 煙を生起しないもの、蟻塚など) から生起するのではない。[異類なものから生起するなら] 無因になってしまうからである。また、同様に無因であるものは、他のものに依存しない故、常に有であるか無であるかである。なぜなら、諸存在は依存性を具えている故、時として生起するものである。(v.35)<sup>18)</sup>

以上、ダルマキールティによれば、因果の同類関係を決定するものが自性であり、自性により因の区別と無区別から果の区別と無区別が確定され果は無因となることはない。この果の有因であることが、他 (因) に依存することであり、それ故に因果関係は無常なもの、刹那滅なものに於て成立することになる。このダルマキールティの因果論を後期中観派は一多の点から因果の整合性を詰問し自性を要件とする因果論を批判し、アポーハ論による因果の区別、無区別の不成立を論じるのが《四極端の生起の論破》である。

## II. カマラシーラ、ハリバドラによる吟味の網羅

—— 特に [1] 型、種等の共働因による芽の生起に関する因果 ——

### II. I. カマラシーラ、ハリバドラの〈多因一果〉説批判の背景

—— PVSVにおけるダルマキールティとサーンキヤ学派の論争及びHBの論議 ——

上では主にダルマキールティによる因果論の批判的吟味で、特に二種の果の

うち〔2〕型の瞬間的な感官知の生起の吟味を中心としたものがジュニャーナガルバを始めとする四論師に継承され共通する面を見て来たが、以下においてはジュニャーナガルバを踏襲することに加え、新たにカマラシーラが批判的吟味を施し、網羅している点、さらにはそれを受け継いだと思われるハリパドラの吟味の背景を探求したい。それは二種の果のうち〔1〕型の時間的経緯を要する種、大地、水分等からの芽の生起の吟味を中心とするものであり、その特徴は次の点にある。

カマラシーラ、ハリパドラが取り上げる因果論の吟味には、サーンキヤ学派とダルマキールティとの間における因果論論争が反映している。それは、上でも示した通りダルマキールティは、因果の間に同類性をもたらしものは因集合の自性であり、個々の因には特殊性 (viśeṣa) という区別 (bheda) があるにもかかわらず一なる果をもたらしと考える。すなわちダルマキールティはアポーハ論により因の区別から果の区別が生起するという因果論を主張する。他方、一つの果を生起する諸原因のそれぞれには、共通した性質 (sāmānya) があるとサーンキヤは主張する。ここに両者の間には、例えば稲の粃、大地、水分など（多因）から稲の芽という単一な結果が生起する場合の因の自性 (svabhāva) を巡る因果論争が PVSV vv.163-180 において展開している<sup>19)</sup>。サーンキヤはダルマキールティが因果の区別を論じるのに適用するアポーハ論を逆用して論難を加えている。これら両者の論争がカマラシーラ、ハリパドラによるダルマキールティの因果論の吟味にもそのまま反映しているので、注目に値する。ダルマキールティのPVSVに見られる区別や自性に基づく因果論とは、すなわち

ekapratyavamarśārthajñānādyekārthasādhane/

bhede 'pi niyatāḥ kecit svabhāvenendriyādivat//PVSV v.73<sup>20)</sup>

ある諸（原因）は、〔相互に〕区別されるけれども (bhede 'pi)、一つの判断や対象知などの一つの対象（結果）を成立させると自性として (svabhāvena) 確定している。感官など（眼、色、光、注意力などから眼識が生起すること）のように。

ここに自性による〈多因一果〉の成立が示されるのであるが、サーンキヤは

真っ向から、それを批判する。すなわち、

これらの多なるもの（諸因）が一なる果を生起することはない。それを生起する自性 (svabhāva) は、他のもの（共働因）には存在しない。[他の] 存在（共働因）が、[同じ一なる果を] 生起することはない。[Aから] 排除されたもの (vyatireka) は [Aの] 自性をもたないもの (niḥsvabhāvatva) だからである。生起するものこそが、實在 (vastu) であって、またその [Aの] 生起する性質は他のもの（共働因）には存在しない故に。他のものが [その同じ果を] 生起することはない。その生起する自性が他のものにもあるとするならば、一方 [の因] が、その自性によって他のものから区別されないことになろう。したがって、[他の因にも、その] 自性が随順することになる。[したがって、諸因は共通した性質を有する。] (PVSV p.83,1-6 ad v.163)<sup>21)</sup>

このサーンキヤ学派によるダルマキールティ批判をカマラシーラ、ハリパドラは活用している<sup>22)</sup>。

他方、上の論議においてダルマキールティがサーンキヤ学説を批判するのは次の点である。すなわち〈共通した性質を諸因がもつならば、そのうちの一つの因だけが存在すれば、結果は生起し得ることとなり、共働因 (sahakārin) は不要となる (cf PVSV v.164)〉また〈結果を設けること (arthakriyākṣama) は、普遍的なもの (sāmānya) からではなく [因の] 特殊性 (viśeṣa) からこそ起こる。 (cf PVSV v.166)〉というものである。それに対してサーンキヤは、

そうであれば、自性は [別のものには] 付き従わないから、一つのもの [稲の籾] に生起する自性があり、別のもの [大地や水分など] には存在しないから、[別のものは結果を] 生起しないものとなろう。にもかかわらず、[別なものにも結果を] 生起する性質があるなら、[因には] 区別される特殊性が存在しないから、全てのものが [結果を] 生起するものとなろう。

(PVSV p.84,11-12. ad v.166cd. svabhāvānanvayāt tarhy ekasya janakaṁ rūpam anyasya nāstity ajanakaḥ syāt / janakatve vā bhedāviśeṣāt sarvo janakaḥ syāt/)<sup>23)</sup>

それに対しダルマキールティは、次のように共働因各々は区別されるものであっても、それぞれが同一の結果を生起する自性 (svabhāva) を有していると答える。それは次のものである。

〔稲の粃 (śālyañkura) の〕その本性によって〔それ以外の共働因とは〕区別されても、あるもの (共働因である大地、水分など) は、〔稲の芽〕の原因であり、他のもの (その場合の共働因ではない大麦の種, yavabija) は、〔稲の芽を生起する原因では〕ない。これ (因の特定の果を生起させる能力) が自性 (svabhāva) である。

(PVSV v.167abc tenātmanā hi bhede 'pi hetuḥ kaścīn na cāparaḥ / svabhābo 'yam)<sup>24)</sup>

すなわち稲の粃と大地や水分などの共働因から稲の芽という一なる果を生起する場合、稲の粃、大地、水分などはそれぞれ個物としての異なる自性を有するものである。一方、それらの諸因は一なる果 (稲の芽) を生起するということにおいては、大麦の種にはない自性を有している。すなわち共働因の各成因のもつ自性は相互に異なりつつも一なる果を生起し得るものであり、また稲の芽を生起し得ない大麦の種とは異なる自性を有するものである。この稲の粃や大地などには、大麦の種にはない稲の芽を生起し得る効力が具わることをダルマキールティは、自体の特殊な効力 (ātmātīśaya) と規定している。すなわち、

それ (稲の粃) と、〔稲の芽を生起する点で〕区別される特殊性はなくとも、あるものは (大地など) は、〔大麦の種にはない〕ある自体の特殊な効力により〔稲の芽を〕生起させるものである。他のもの〔大麦の種〕には〔その効力は〕ない。(PVSV p.84,17-18 ad v.167ab tato bhedāviśeṣe 'pi kutaścīd atmātīśayāt kaścij janako nāparaḥ /)<sup>25)</sup>

さらに共働因の自性を巡るダルマキールティとサーンキヤ学派の論議は次のものである。

yat tasya janakaṁ rūpaṁ tato 'nyo janakaḥ kathaṁ / (PVSV v.170ab)

〔サーンキヤ学派の主張：〕それ (稲の粃) には〔稲の芽を〕生起する自性が存在する。それとは別なもの (大地、水分など) が、どうして〔稲の芽

を] 生起するものであろうか<sup>26)</sup>。

bhnnā viśeṣā janakā (PVSV v.170c)

[ダルマキールティの主張:] [相互に] 区別される [共働因それぞれの] 特殊性が [同一の結果を] 生起する [自性を有する]。

apy abhedo 'pi teṣu cet // (PVSV v.170d)

[サーンキヤ学派の主張:] [同一の結果を生起するのなら] それら（共働因各々の特殊性）には全く区別がなく（共通したものとなる）。

上のPVSV v.170abに示されるサーンキヤ学派の批判すなわち〈[稲の粃とは] 別なもの [大地、水分等] が、どうして [稲の芽] を生起するものであろうか〉に対するダルマキールティの答論を、カマラシーラ、ハリバドラはそのまま取り上げ、その答論はサーンキヤに対してなら素晴らしいであろうと皮肉っている<sup>27)</sup>。

そのダルマキールティの答論とは、次の〈二種の自性〉を主張することによるものである。それは、例えば、稲の芽が生起する場合には、稲の粃、大地、水分、熱などの共働因が必要である。共働因のそれぞれは、区別されるわけであるから相互に排除し合う固有の自性 (svabhāva) を有する。他方、稲の粃のみならず、大地や水分、熱などにも、それぞれが一なる果である稲の芽を生起し得る自性を有している。共働因のそれぞれは、一なる果を生起する自性を有し、かつ相互に区別される自性も有している。この一なる果に対する個々に異なる共働因の効力としての自性と個々に異なるが、それらの自性は共にその果の生起に無関係で異類な大麦の種などとは異なる自性であるというこの二種の自性をダルマキールティは主張していると考えられる<sup>28)</sup>。この共働因である諸因のそれぞれは区別されるけれども、同一の一つの果を生起する自性を有するという点を、サーンキヤのみならずカマラシーラ、ハリバドラは矛盾と見たのである。すなわちダルマキールティの理論において、諸因に共通性を主張するサーンキヤ学派とは異なり、アポーハ論により共働因が相互に排除し合うものである限り、存在の自性としても異なるものであれば、一方は、例えば稲の芽を生起し得るが、排除された他方は生起しないことになる、また諸因が区別されないなら、すべてのものが生起し得る自性をもつことになるという難点を

カマラシーラは指摘する。またダルマキールティの理論によれば、稲の粃のみが稲の芽を生起するのではなく、稲の粃とは自性を異にする大地、またその何れとも異なる自性をもった水分などにも同じ稲の芽を生起し得る能力がある。これら諸因は別々の自性を有しているが、同一の果を生起し得る〈多因一果〉<sup>29)</sup>。では稲の粃、大地、水分などとは別の自性を有する大麦の種などには、何故、稲の芽を生起する能力はないのであろうか、別な自性という点では、稲の粃にとっての共働因であるものも大麦の種も、同じことになるという矛盾が起り得るし、また別な自性のものが因となり得るなら、火とは別な自性の、煙の因ではない蟻塚からも煙は起ることとなり、その際、煙は無因となるとダルマキールティが述べたことは意味をなさなくなる。これは、次のダルマキールティの見解を逆用するものである<sup>30)</sup>。すなわち

PVSV vv.36-37

agnisvabhāvaḥ śakrasya mūrddhā yady agnir eva saḥ /  
athānagnisvabhāvo 'sau dhūmas tatra katham bhavet //  
dhūmahetusvabhāvo hi vahnis tacchaktibhedavān /  
adhūmahetor dhūmasya bhāve sa syād ahetukaḥ //

蟻塚が火の自性を有するなら、それ（蟻塚）は火そのものである。もし、それ（蟻塚）が火の自性をもたないなら、どうしてそこ（蟻塚）から煙が生起しようか。

煙の因としての自性をもった火はその能力の区別をもつものである。煙が煙の因でないもの（蟻塚）から生起するなら、それ（煙）は無因となろう。

またハリパドラは、上で見たダルマキールティの理論——共働因各々の自性（svabhāva）は異なっている、各自の自性により一つの果を生起する〈多因一果〉（AAA, p.970, 19-24=PVSV p.86, 4-9=Māl D213a2-4）ということであれば、一つの因のみによっても、その自性によって一つの果を生起し、他の共働因は不要ではないかと詰問（AAA, p.970, 24-25=HB9\*5-6）し、それに対する反論としてダルマキールティの弁明〈共働因それぞれが自己の因の転変により託される（svahetupariṇāmopaniḍhi）性質を有する故、一因のみによるのではない（AAA p.970, 26-28=HB9\*6-10）<sup>31)</sup>〉を以てし、さらにそれを



ハリパドらは因は異なった特徴のもの（kāraṇavaiśiṣṭya）であるにもかかわらず果は単一である故、因の区別が果の区別を設けないとダルマキールティの理論を逆用して批判している（AAA p.971, 1-4）<sup>32)</sup>

以上からしてカマラシーラ、ハリパドらによりダルマキールティの二種の果（〔1〕時間的経緯を要する種と共働因により芽が生起するもの及び〔2〕瞬間的な感官知の生起）の両者とも〈多因一果〉から〈多因多果〉への展開を吟味する中で批判されることが明らかとなる。その批判のポイントは〔1〕型においても〔2〕の場合の因の共働の意味、単一な果を生起するという点を吟味した場合の因果の同類関係を確定し、個々の共働因は異なるにもかかわらず同一の果を生起するという自性（svabhāva）による因果に関する区別、無区別—anvaya, vyatirekaの不成立の指摘にある。

## II. II. 〈一因多果〉の吟味において批判されるシャーキャブッディの見解

### —— サーンキヤの移行説の否定と一因多果の肯定 ——

上で示した四論師に共通する〔2〕型の感官知の生起を中心とする吟味に加え、カマラシーラ、ハリパドらは〔1〕型の種、大地、水分などからの芽の生起をも考察し網羅している。さらに新たな吟味としてはカマラシーラのMāiでは、反論者の見解としてサーンキヤの移行（sañcāra）説を否定し、自性により〈一因多果〉〈多因一果〉を肯定する説が取り上げられている。それは、ダルマキールティが、例えば PVIII534cd において〈単一な（因）であっても、二なる因集合に属する故、二（多）なる結果を設ける〉<sup>33)</sup>と〈一因多果〉を論じるものや PVIII536 に示される移行説批判とも基本的に一致するが、以下の理由により、それはダルマキールティの見解を受けサーンキヤ学説を批判するシャーキャブッディの見解と見ることができる。なぜなら、カマラシーラの見解を踏襲していると思われるハリパドらのAAA（以下の訳文中⑥）には対論者の見解として単一な因の自性（svabhāva）の近接（saṃnidhi）により多なる結果の生起することを述べて、移行説を否定する見解が取り上げられている。それがシャーキャブッディの見解と特定し得るからである。

そのシャーキャブッディの見解とは、同一な因から心（感官知）、心所（楽、

sukha) の二が生起する故、樂も知であり、それは自己認識されることを論じるダルマキールティの PVIII254-255 を解説する中で見られるものであるが、樂等（心所）は知（心）と同じ因から生起するから知であるという点で〈一因多果〉ということになるのであろう。したがって、この場合、原因に区別がないにもかかわらず、結果である心、心所に区別があることになる点が問題とされるのである。以下に示す訳文中㊸の〔反論〕中の〈因の区別がなくとも果が区別されるなら、果〔の区別と無区別〕は無因となる〉というものは、Māi においてカマラシーラが<sup>34)</sup>、またAAAにおいてハリパドラが〈一因多果〉の吟味の際、批判するものと同じである。また以下の㊹のシャーキャブッディの答論では因の特殊性から果の特殊性の生起することが因の区別が果の区別を設けることであり、因は自性によって多なる果をもたらし得ることを根拠にして、因の自性が移行して果を設けるというサーンキヤ学説を否定している。すなわち因の自性が果に移行するのではないから、かえって〈一因多果〉〈多因一果〉があり得ると主張するものである。これらは、カマラシーラが因果論の吟味のMāi 前主張の最後に取り上げる見解に等しい<sup>35)</sup>。したがって、カマラシーラは、シャーキャブッディの主張（以下の訳文中㊸）をもMāi 前主張に取り上げている。それを後主張で上の〈因は区別されなくとも、果が区別されるなら、果は無因となる〉という批判に加え、〈一因多果〉〈多因一果〉は、見られるがままのもの（yathādarśana）であって、勝義ではないと批判を加えている。さらに㊹のシャーキャブッディの見解は、ハリパドラがAAAにおいて取り上げるものと一致している。それはAAAのサンスクリット文を示した部分（以下の訳文中㊸㊹）である。また、以下の㊹においてシャーキャブッディは、その自性は自己の因（svahetu）から起こり、因の相続（hetuparamparā）は無始以来であるという㊹に挙げたダルマキールティの PVSV ad v.167 により一であるにせよ多であるにせよ因果を確定するものは原因の自性であることを論じている。これらのシャーキャブッディの具体的な論述を以下に示す。

PVTŚ (P ñe 262a2-263a3, D212a6-213a6)

〔シャーキャブッディの主張〕

ある自性（svabhāva）によってその集合（sāmagrī, 感官、対象、注意

力など）が単一な心（citta）〔眼識〕、心所（caitta）〔楽〕を生起するそういう自性（svabhāva）自体によって、別な二なる心〔眼識と楽〕をも〔生起〕する。事物に同時に二つの自性は存在しないから、それ故、同時に〔因の〕単一な自性によって〔心、心所の二なる果が〕起こされ、別々なものとしてある。したがって、（P262a4）原因の区別から諸の結果の区別が起こるのである。

①

〔反論〕

原因の区別がなくとも、（D212b1）結果が区別されるなら、〔結果の区別と無区別とは〕無因ということになろう。例えば楽と苦の性質あるいは心（眼識）と心所（楽）の区別が認められるように、そのように知と知でないものとして設けられても〔結果の〕区別が起ころう。

〔シャーキャブッディの主張〕

〔楽と苦などの区別は〕内的な原因の特殊性（viśeṣa）によって云々（PVP D204a7 ad v.254b）というのは、感官と対象と注意力を自体としていること〔共働因の集合〕から、効力（atiśaya）が起こるから、という意味である。次のように〔因の〕集合が楽を自体とする知を生起するそういう自己の効力（bdag phul du byuñ ba, ātmātiśaya）とは別の効力によって別の刹那に（P262a7）存在するものとして苦の自体が起こされる、（D212b3）そのように〔楽と苦は〕別の知である。各々の刹那の自性が区別されて存在するからである。各々の刹那に〔自性の〕区別があっても、知を生起するという共通した能力（śakti）から逸脱することはない故、結果の区別も生起する場合、知の特徴をもったものこそが生起するのであるが、知の特徴をもたないものが〔生起するの〕ではない。例えば、稲の粃、大地（P262b1）などの特殊性（viśeṣa）によって〔特定の結果を生起し得る〕効力（atiśaya）を具えることによって効力をもった芽を生起するとしても、稲の芽こそを生起するのであるが、大麦の芽を〔生起するの〕ではない。〔稲の芽を生起するという〕等しい効力から逸脱することはない（D212b4, ma 'das pa）から、と説かれる。（cf PVS v.167abc）

そのことを教えることが、例えば云々 (v.254cd) ということによって、  
喩例が設けられているのである。

[反論]

異時に存在する楽などに対してこの答弁は優れているけれども、同時に存在することを本質とする心 [眼識]、心所 [楽] がどうして相互に区別されようか。

②

[シャーキャブッディの主張]

このことについても答えなくてはならない。その [因の] 集合 (sāmagri) 自体が、内的な特殊性 (P262b4) によって [果に特殊性を] 設けるに他ならないからである。そうであれば、[結果の] 区別の生起を確定する自性 (svabhāva) を自体とすることによってその特殊性を具えたその [因の] 集合から [果である] 知識の区別 (心、心所) が生起する、そうであれば、いかなる矛盾があろうか。多なる結果を (D212b7) 個々に確定する自性を具えた因が、個々の結果に対して区別することを自性としてあるのである。というのは、原因の自性が移行 ('pho ba, sañcāra) して結果が起こるのではない。もし、(P262b6) 投げかけられた原因の自性が結果となる、その (移行説に立つ) 場合、どうして単一な自性 [を有する因] によって多 [なる結果] が生起しようか、というその論争となろう。

(cf AAA p974,19-21 yadi kāryasvabhāvāpattyā kāraṇaṁ kāryaṁ janayati yathā Sāṁkhyaśya tadā bhaved ekasyānekarūpāpattivirodhād anekajananaṁ ayuktimat)。

単一な結果に移行するという単一な自性をもったもの (原因) の一なる自性が、どうして別の結果へと移行するであろうか。[原因の単一な自性が] 移行するなら、結果は単一な自性をもつものとなろう。[他方] 因が単一な結果も生起するとするなら、それを生起する (P262b8) 自性が近接しているだけで [単一な結果を] 生起せしめる、その場合、多なる結果を生起せしめると確定している [因の] 自性が近接しているだけで多なる結果を生起するということが、どうして退けられようか。原因の自性 (P

263a1) の区別と無区別によって結果の区別と無区別が起こるということのことこそが、区別と無区別（D213a3）を生起すると確定した自性から結果の区別と無区別の自性が起こるということなのである。もし、区別を生起すると確定している自性から〔果の〕無区別を起こす、その場合は〔果は〕無因となろう。

(cf AAA p975,13-14 svahetor ekajanakasvabhāvam utpannaṃ kāraṇaṃ yathā kāryam ekaṃ janayati tathā svahetor evotpannam anekaṃ janayatiti.) (cf AAA p974,21-24 yāvatā bhedābhedajanānaniyatasvabhāvakāraṇasaṃnidhimātreṇa bhedābhedakāryotpattau nedaṃ codyam āskandati ayam eva hi kāraṇabhedābhdābhyāṃ kāryasya bhedo 'bhedo vā yad bhedābhedajanānaniyatasvabhāvāt kāraṇād bhinnābhinnakāryotpattir iti) (cf AAA p975,19-20 yadī bhedajanānaniyatasvabhāvād abhedotpattir na tarhi karaṇasvabhāvānuvidhāyī kāryaṃ syād ity ahetukatvaprasaṅgaḥ)。

[反論]

単一な自性 (svabhāva) のもの(因)が、どうして多 [なる果] を生起するのか。

[シャーキャブッディの主張]

それ(因)は、そうになっている(多果を生起する)自性を有するからである。そうでなければ、一なる [果] でさえも、どうして生起するであろうか。この場合も、何としても自性が移行 ('phos) して因が結果を生起するのではない、と (P263a4) 述べ終わっている。

[反論]

知と知にあらざるもの [楽] を自性とするものが、何故 [原因の] 集合によって、起こらないのであるか。

[シャーキャブッディの主張]

[起こら] ない。それ [眼、対象、注意力などの諸原因の集合] は (D 213a5) 知を生起することが確定した自性のものに他ならないからである [したがって、楽も知である]。

[反論]

そうになっている自性自体から [眼識も楽も生起するの] であるか。

㊦

[シャーキャブツディの主張]

[その自性は] 自己の因から [生起するの] である (cf AAA p975,13-14)<sup>36)</sup>。その (自己の因) にとっても、別の自己の因から [生起] する。そうであれば、因の相続は無始以来である (cf PVSV p.84,22-23 ad v.167 ≡ AAA p971,9-10 svahetor ity ucyate tasyāpi tajjananātmātā tadanyasmāt svahetor ity anādir hetuparaṃparā)。したがって、知を生起するという確定があるなら、知の区別を起こす自性という別の特徴を特殊性として有する故に、知の区別 (心と心所) を生起するが、知と知にあらざるものの自性が [生起するの] ではない。そうであれば、[同一の原因の自性によって心 (眼識) と心所 (楽) の生起することが] 確定する (P 263a7) のである。

以上のシャーキャブツディの見解が、カマラシーラ、ハリパドラにより 〈一因多果〉の批判的吟味に加えられている。これは、ジュニャーナガルバによる〈一因多果〉の批判的吟味の基本型の上に増広されたものである。

さらにハリパドラは、上で見たシャーキャブツディの自性による因果の確定説 (上の㊦の下線部) すなわち 〈原因の自性 (P263a1) の区別と無区別によって結果の区別と無区別が起こるというこのことこそが、区別と無区別 (D 213a3) を生起すると確定した自性から結果の区別と無区別の自性が起こることなのである⇒AAA p.974, 21-24〉<sup>37)</sup>を批判している (AAA pp.974,25-975,12)<sup>38)</sup>。それを要約して示せば、すなわち 〈一因 (眼) から二 (多) 果 (第二刹那の眼と眼識) が生起する場合、その因は一なる自性で (yena svabhāvena----tenaiva) 二果を生起するのか、それとも別々の (二) 自性によって (anyena svabhāvena) 生起するのか。一なる自性でなら、果は二 (多) とはならず一となる。別々の二なる自性 (tau svabhāvau) でなら、二自性は因である眼と異なっているのか、異なっていないのか、前者なら二自性が効力 (arthakriyā) のあるものとなり、因としての眼は何ら作用しないから

実在ではなくなる（avastu）。後者なら、因である眼は二自性と異ならないのであるから、眼は二となる（一因ではなくなる）か、あるいは二自性も因である眼のように一となる。したがって果も一となり多ではなくなる。〉ハリバドラは、以上の通り一なる因が一自性あるいは二自性によって二（多）果を設けるのかとディレンマを設けシャーキャブツディの一因多果説を論破している。こういったハリバドラの批判的吟味はダルマキールティの同一性（tādātmya）、因果性（tadutpatti）という結合関係（pratibandha）の理論を活用するものである。

### III. ハリバドラによるシャーキャブツディ批判とそれに対する ジュニャーナシュリミトラ、ラトナキールティの再批判

直前の II. II. の最後の部分に示した因の一自性あるいは二自性に関するハリバドラによるシャーキャブツディ批判<sup>39)</sup>と同主旨のものが、ジュニャーナシュリミトラ、ラトナキールティにより反論として取り上げられ、それを彼らは再批判している。それは、ハリバドラによる上の批判を取り上げていると思われる、したがってその批判は後期中観に対する批判と見ることができよう。ジュニャーナシュリミトラが論述するものは、谷貞志氏の研究に明らかであるが<sup>40)</sup>、ハリバドラの見解との対比を把握するために提示しておきたい。

〔反論〕また、最終的な種の刹那が依存することなくして、芽などを生起しつつある時、もし、ある本質こそによって芽を設けるその同じ本質こそによって大地などを〔設ける。〕その場合、大地なども芽の自性を生起する。〔本質が同じなので〕原因に区別がないからである。〔それは、不合理である。〕したがって、まず〔原因が〕単一であることはあり得ない。

別の自性によって〔結果を〕設ける。というのは、種は芽に対して質料因であり、他方、大地などに対して共働因である。もし、そうであるなら質料因であることと共働因であることに関して、同一であることが正しいのか、あるいは別々であることが〔正しいのか〕。同一であるというなら、どうして、別の本質によって生起するものであろうか（同一の自性によっ

て結果を設けることになる)。他方、[質料因であることと共働因であることとが] 別々である場合、これらは、種と区別されるのか、あるいは区別されないのであるか。区別されるなら、どうして種が生起するものであろうか。その二からこそ芽などが生起するからである。あるいは[種とその二とが] 区別されないなら、どうして種が[その二と同じく] 別々でないであろうか。[その二は] 区別された自体のものであるからである。あるいは、その二は[種と同じく] 単一なものとなろう。[種は] 単一な自体のものだからである<sup>41)</sup>。

さらには、一因多果の吟味において、上のシャーキャブツディの見解(本稿 II, II.) を念頭に置いてのことと思えるが、ジュニャーナガルバやカマラシーラは、〈因は区別されなくとも果が区別されるから、どうして結果の区別と無区別とが無因とならないであろうか〉<sup>42)</sup>と論難している。この点に関してもジュニャーナシュリミトラは、反論として取り上げ、再批判していると思える。すなわち

また、種が単一な自性によってのみ大地などに働きかける場合、芽の自性が起こる。さもなければ(単一な因から多なる結果が生起することになり)、原因の区別がなくとも、結果が区別されることになり結果は無因となってしまうからであると[反論者が] 主張したことは、不合理である。単一な原因と結果の区別は鋭い感官知によって証明されるからである。単一な原因と生起される単一な(結果)にとって遍充関係は否定されるから、誤った結論を導くからである。また、原因が区別されないなら結果は区別されない、と述べられた。その場合、集合体を本質とする原因が意図されている。同類の[因の] 集合体に異類の結果が[生起するの] ではないという意味である。しかしながら、集合体にある単一性によって多なる結果が設けられないということはない。単一な[原因] から多なる[結果の] 生起することは直接知覚によって成立するからである<sup>43)</sup>。

これらからは佛教論理学派と後期中観派(ハリパドラ)との論争及び思想史の展開を知り得ると思われる。

では何故、この論争史の展開において〈一因多果〉が焦点となるのであろう



か。それは、ダルマキールティが、例えばPVIII534cdにおいて〈単一な因であっても、二なる因集合に属する故、二（多）なる結果を設ける〉と明瞭に述べ、またPVIII251-280において心、心所が同一の原因（感官、対象、注意力など）から生起する故、知であり、心は感官知であり、楽（心所）は自己認識されると論じる故、〈一因多果〉ということになり、その場合〈因の区別がなくとも果が区別されることになり、果は無因となる〉という理論とが相容れないという後期中観派（ハリパドラ）の見地とダルマキールティを擁護するジュニャーナシュリミトラとの相違ということになる。また刹那滅論に基づく因果の確定要件に因の自性（svabhāva）を据える佛教論理学派の要となる理論が、究極的には無自性を論じる中観派との相違が特に際だつからであろう。

## 結論

後期中観派による《四極端の生起の論破》は、ダルマキールティの因果論を一多の組み合わせにより四種に区分し論破するものである。その根拠と経緯は以下のものである。

ダルマキールティはPVSV, HBにおいて〔1〕種、大地、水分等から芽が生起する、すなわち諸因の相続（saṃtāna）により時間を経て結実するものと〔2〕眼、色、光、注意力等から眼識が生起する、すなわち感官知の生起に見られるように因集合が瞬時に結果をもたらすものとの二種の果を主張し、またPVSV vv.36-37, v.167等で諸因に共通性を認めるサーンキヤ学派に対し共働因の個々に異なる自性（svabhāva）、その共働因の各々がまた異類にはない同一の果を生起する自性を有することこそが因果の確定要件であるとする理論を打ち立てている。〔1〕、〔2〕で共に因集合より単一な果が生起することを考慮すれば、〈多因一果〉が考えられるし、さらに一果の有する多なる特殊性（viśeṣa）を考慮すれば、〈多因多果〉が想定される。また、一因に対して二つの果すなわち瞬間的な感官知の生起と感官の相続を同時に考慮すれば、一因が共働因と共に生起する果（例えば眼識）に加え、一因自体の相続としての果（例えば次刹那の眼）があり得ることとなり〈一因多果〉の場合が考えられるし、一

因の相続としての果のみ、あるいは一因が共働因と共に生起する果のみを考慮すれば、〈一因一果〉が想定され得る。これら四種の因果のあり方は何れも、上に示したダルマキールティの因果論の特徴から出てくるものであり、これらを論破し無自性論証へと導く目的でジュニャーナガルバはSDV ad SDK14でHBの論述に基づき〔2〕第一義的な因果、すなわち瞬間的な感官知の生起に関し、相続をも考慮した因果の吟味を中心としてSDVにおいて四極端の生起の論破として最初に体系化したのである。続いてシャーントラクシタによるSDVへの註釈SDPへと継承され、その後、カマラシーラはMalで、ハリバドラはAAAで先のジュニャーナガルバによる〔2〕型の因果論の批判的吟味に加え、PVSVの論述に基づき〔1〕の種、大地、水分等共働因が各々異なる自性 (svabhāva) を有するにもかかわらず、同一の果 (芽) を生起する自性を有するという因果論の問題点をダルマキールティ自身の理論〈因の区別と無区別とが果の区別と無区別を設けなければ果は無因となるHB, PVSV v.35〉を逆用し、その因果の区別無区別が成立しないと批判を施し論議を網羅している。その背景にはPVSV v.170に見られるダルマキールティとサーンキヤ学派との論議がある。

〔1〕〔2〕から導かれる四種の生起、それに対する批判の骨子は次のものである。〈多因一果〉の場合、因の区別が果の区別を設けないことになる。果の有する特殊性 (viśeṣa) を考慮した〈多因多果〉の場合、果と特殊性とは別ではない故、一なる果に対し特殊性の多という問題を回避し得ない。〈一因多果〉の場合も、因果の区別、無区別の問題が起こる。この際、ハリバドラはシャーキャブッディの〈因の自性 (svabhāva) の区別により果が区別される〉という見解を批判し、因の自性は一か、二かと区分し、一なら一果となり、二自性なら果としての第二刹那の眼は区別あるものとなるか、あるいは一なる眼のように自性は一となると論難する。このハリバドラの論難はジュニャーナシュリミトラにより再批判される。〈一因一果〉の場合は、眼識あるいは眼の相続が断たれることとなる。この際、カマラシーラはイーシュバラ批判を展開している。以上の《四極端の生起の論破》とは、ダルマキールティの〔1〕〔2〕の自性が異なるという因果を後期中観派は、むしろ両者の因果に自性の

区別を見ることなく同一な観点から吟味することにより [1] [2] の因果の区分の特性（単一な果を生起すること、特殊性、相続）を元に四極端に分類し、処上（じやうじやう）に載せダルマキールティ自身の因の区別が果の区別を設けるという肯定的随伴（anvaya）、否定的随伴（vyatireka）の理論を逆用して批判し、自性（svabhāva）を契機とする因果論の構築は成立しないと導くのである。このことを以て四極論の不生起を立証因とする無自性論証としている。

#### 略号

AAA: Haribhadra, *Abhisamayalamkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā* ed.by U Wogihara, 1973.

HB: Dharmakīrti's *Hetubinduḥ* Teil I Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, Ernst Steinkeller, Wien 1967.

Māl: Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P No.5287, D No.3887

PV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

PVin: Dharmakīrti, *Pramāṇavinīśaya*

PVP: Devendrabuddhi, *Pramāṇavārttikapañjikā*, D No.4217

PVSV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

PVTŚ: Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttika-ṭīkā*, P.No.5718, D No.4220

RNA: *Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*, ed. Anantalal Thakur. Patna 1975.

SDK, SDV: Jñānagarbha, *Satyadvayaavibhaṅga-kārikā*, SD-*vṛtti*, D.No.3882.

SDP: Śāntarakṣita, *SD-ṭīkā*, D.No.3883.

SPT: Kamalaśīla, *Āryasaptasatikāprajñāpāramitāṭīkā*, P No.5215, D No.3815

TS: Śāntarakṣita, *Tattvasaṅgraha*

VNP: Śāntarakṣita, *Vādanyāyaprakaraṇavipañcitārthā*, ed. by Shastri Swami Dwarikadas, Bauddha Bharati Series 8, Varanasi, 1972.

#### 参照論文

天野宏英

(1966) 因果論の一資料－ハリバドラの解釈－、金倉博士古稀記念 印度学仏教学研究論集pp. 323－350.

(1967) 因果論について－ハリバドラのダルマキールティ批判－、印度学佛教学研究第15巻 第2号pp.104－112.

(1980) atiśayaについて、池田末利博士古稀記念東洋学論集

Ernst Steinkellner

(1967) Dharmakīrti's *Hetubinduḥ*, Teil 2 Übersetzung und Anmerkungen, Wien.

太田心海

(1981) 法称によるサーンキヤの普遍論批判、印度学佛教学研究第29巻第2号pp.74-79.

桂 紹隆

(1983) ダルマキールティの因果論、南都佛教第50号pp.96-114.

Shinkai Ota

(1982) Dharmakīrti's Criticism of Sāṅkhya Theory of Universal, A Translation *Pramāṇavārttika* I and *Svavṛtti* (Verses 163-180), 佐賀龍谷短期大学紀要第28号

谷 貞志

(2000) 『刹那滅の研究』

戸崎宏正

(1979) 『仏教認識論の研究』上巻

(1985) 『仏教認識論の研究』下巻

森山清徹

(1989) 後期中観派の学系とダルマキールティの因果論—Catuskoṭyutpādapratiṣedhahetu—、佛教大学研究紀要通巻73号pp. 1-47.

(1999) 世親、ダルマキールティの滅無因説と中観派—自立論証派と帰謬論証派の見解の相違—、印度学佛教学研究第48巻第1号pp.187-195.

(2004) カマラシーラによるダルマキールティの因果論の検証—anvaya, vyatireka の吟味—、神子上恵生教授寿記念論集

(2005b) 後期中観派による四極端の生起の論破とダルマキールティの因果論(下)—*Madhyamakāloka* 和訳研究—、佛教大学文学部論集

註

- 1) cf Māl P198b3, D181b3 'di ltar rgyu dañ bras bu 'i dños po grub na /de 'grub par 'gyur ba zhig na /rgyu dañ 'bras bu 'i dños po de yañ re zhig mñon sum gyi sgo nas ni don dam par mi 'grub po //

因果関係が成立するなら、それ(無常な自性)が成立するということであれば、その因果関係も、まず直接知覚によっては勝義として成立しない。

2) 森山 (2005b)

3) 本稿III

4) cf 森山 (2004)

5) HB9\*,13-14.Ernst Steinkellner (1967) p.45., 桂 (1983) p.104下段に訳出される。

AAA p.973,11. bhinnasvabhāvebhyaś cakṣurādibhyaḥ. (=HB p.9,13)

同様な、眼識の生起はPVSV vv.141-142などにも示される。なお [B] → [A] の展開は Mālに関しては森山 (2005b) pp.37-43. <2.1.> <2.2.>

- 6) HB17\*, 1-4 kāryadvaividhyaṃ ca sahakārisaṇjanitaviśeṣaparamparotpatti-dharmakam anyac cāṅkurādivad akṣepakāṇḍriyaviññānavac ca kāryakāraṇayoḥ svabhāvaḥbhedād cf. 桂 (1983) p.100
- 7) 森山 (2005b), (1989)
- 8) PVSv v.167abc, PVSv p.84, 17-18
- 9) cf 後に示すHB pp.20,12-21,10.及びPVSv p.22,15-21. 本稿pp.9-10.
- 10) 本稿II. II. 最後、AAA P.974,22-24., pp.974,24-975,12.
- 11) D (Je) 101b2-3. gcig kyañ du ma byed pa ni dper na bum pas mig gi rnam par šes pa dañ /chu chu ba la sogs pa'i 'bras bu bhed pa lta bu'o∥
- 12) 戸崎 (下) p.214.
- 13) 戸崎 (下) p.185.
- 14) cf. PVSv vv.36-37 本稿p.15., 森山 (2005 b) pp.49-50.n. (33).
- 15) 以上のHB前半部分と同内容のものは  
PVSv p.23,18-25. ad vv.36-37. (cf. 本稿p.15)  
どうして、別な共働因 (sahakārin) から結果が生起しようか。例えば、眼と色などから眼識が (生起するように)。何んらかの単一な自性を持つものが生起するもの (因) であることは決してない。かえって、集合 (sāmagri) を自性とするもの (因) が、[結果を] 生起させるものなのである。その (集合)こそが [因であると] 考えられる。また、その (因の) 集合こそが、結果の自性が存続する依り所 (svabhāvasthityāśraya) なのである。まさしくそれ故に諸の共働因も順序なく同時に生起させるものなのである。異類 (vijā-tiya) のものである牛糞などから睡蓮の根など何らかのものが見られるとしても、その場合も [睡蓮の根と] 同様なものとして表現されるが、[結果は] 自己の種子 (svabija) から生起しているから、[牛糞などと睡蓮の根などには] 自性の区別 (svabhāvaḥbhedā) がある。[同類の果を生起させるという] 因の自性の区別 (hetusvabhāvaḥbhedā) があるから [結果は異類の原因から生起するのではない]。例えば、芭蕉は種子と球根から生じるものであるように。
- 16) cf PVSv p.22,17-18 tasmāt kāraṇabhedābhedābhyāṃ kāryabhedābhedau /cf AAA p.971,1-4. evaṃ tarhy ekena hetunā yaḥ kāryasya svabhāvo janyate sa evāpareṇeti prāptaṃ. tathā ca sati kāraṇavaiśiṣṭyaṇi kāryavaiśiṣṭyādanśanāt kāraṇabhedo 'visadr̥śasyābhinnaśyā kāryasyotpādakatvena bhedako na syāt. AAA p.971,11-13. eva ṃ vilakṣaṇakāraṇakalāpāc cāilakṣaṇaṃ kāryaṃ jāyata ity etāvataivāṃśena hetu-bhedābhedābhyāṃ phalasya bhedābhedav uktv iti.
- 17) cf 以下に示す PVSv v.35 cf 森山 (1989) pp.19-20.
- 18) このPVSv v.35は、天野(1966)p.343, 註(2)及び天野(1967)p.107にハリバドラのAAAに  
関して指摘されている。
- 19) Shinkai Ota(1982), Mālでは森山 (2005 b) pp.40-42.
- 20) 戸崎 (1985) p.212 fn. (361) に訳出される。

- 21) naiṣām bahūnām ekaṁ kāryaṁ syāt /yo hi tasya svabhāve janakaḥ /na hi so 'nyasyāsti / yo 'sti sa na janako vyatirekasya niḥsvabhāvatvāt /yajjanakaṁ tad eva vastu tajjanakaṁ cāparatra nāstiti nāparaṁ janayet /sa hi tasya svabhāvo yo janakaḥ so 'nyasyāpi yadi syāt /sa tena svabhāvena tato 'bhinnaḥ syād ity asti svabhāvānvayaḥ /
- 22) 森山 (2005b) pp.40-41., AAA p.971, 16-18.
- 23) cf Shinkai Ota (1982) pp.4-5.
- 24) cf Shinkai Ota (1982) pp.5-6. 太田 (1981) p.(77), 天野 (1980) p.46.
- 25) cf Shinkai Ota (1982) p.5. bhedāviśeṣe をP,D,シャーキヤブッディによれば区別があつても、と読める。
- 26) cf.天野 (1967) p.(108), (1980)p.47
- 27) 森山 (2005b) pp.40-41.
- 28) 森山 (2005b) p.41. Māl P234b6, D213a5-6.
- 29) 森山 (2005b) p.40. [反論：ダルマキールティの見解]
- 30) 森山 (2005b) p.41. 下線部 (33), 本稿 註15)
- 31) na vai bhāvanām kācit prekṣā pūrvakaritā yato 'yam eko 'pi samarthaḥ kim atrāsamābhir ity apare nivarteran. te hi nirabhiprāyavyāpārāḥ svahetupariṇāmopanidhidharmās tatprakṛtes tathā bhavanto nopālabham arhanti. cf 森山 (1989) p.22 註(69)の部分
- 32) 本稿 註16), HB pp.20, 12-21, 10., PVSV p.22, 15-21., 本稿 pp.9-10.
- 33) 本稿 註12)
- 34) 森山 (2005b) pp.43-44. <3>
- 35) 森山 (2005b) p.35.
- 36) 上の⑥中
- 37) 上の⑥中
- 38) cakṣuṣo yena svabhāvena cakṣuḥkṣaṇaṁ janayati kiṁ tenaiva cakṣurvijñānam api. tenaiva cet. tad api vijñānaṁ cakṣur eva syāc cakṣurjananasvabhāvakāraṇajanyatvāc cakṣurvat. yena vā svabhāvena cakṣur vijñānaṁ janayati tenaiva cakṣur api. evaṁ cakṣurvijñānanasvabhāvakāraṇajanyatvāc cakṣur api cakṣurvijñānaṁ syāc cakṣurvijñānavat. yadi vā pratyekaṁ cakṣuracakṣurjananasvabhāvakāraṇajanyatvāc cakṣuracakṣuṣaḥ svabhāvaṁ cakṣuḥ syat. evaṁ vijñānavijñānanasvabhāvakāraṇajanyatvād vijñānaṁ vijñānavijñānasvabhāvaṁ syāt. evam tad ity abhyupagame ca sutarāṁ pratyakṣādyupahatir gāḍhaṁ bhavantam āśliṣyati. athānyena svabhāvena cakṣuḥ cakṣuḥkṣaṇaṁ janayaty anyena cakṣurvijñānam iti mataṁ. tau svabhāvau kiṁ cakṣuṣo vyatiriktāv athāvyatiriktau. yadi vyatiriktau tadā tāv evārthakriyākṣaṇatvād vastujanakau vastuṇi syātām. cakṣus tv avastu syād akiñcitkaratvāt athāvyatiriktau tadā cakṣuṣo 'py ekābhimatasya bhedāḥ syāt parasparabhinnasvabhā-

hāvāvyatirekāt svabhāvadvayavat. tathā caikatvaṃ hiyate svabhāvayor vā punar aikyaṃ syād ekasmāc cakṣuṣo 'bhinnatvāc cakṣurvat. tatra cakṣur yena svabhāvenetyādinokto doṣaḥ. cp.註10)SDV8a5-6=AAA p.974, 14-18

39) cf. 註38)

40) 谷 (2000) pp.354-357.

41) cf RTA pp.79,26-80,3.

api cāntyo bijakṣaṇo 'napekṣā 'ñkurādikarṇ kuruvan yadi yenaiva rūpeṇāñkurarṇ karoti tenaiva kṣityādikaṃ tadā kṣityādinām apy āñkurasvābhāvyāpattir abhinnakāraṇatvād iti na tavad ekatvasāmbhavaḥ //

nanu rūpāntareṇa karoti /tathā hi bijasyāñkurarṇ praty upādānatvam / kṣityādikaṃ tu prati sahakāritvam / yady evaṃ sahakāritvopādānatve kim ekaṃ tattvaṃ nānā vā / ekaṃ cet kathaṃ rūpāntareṇa janakam / nānātve tv anayor bijād bhedo 'bhedo vā / bhede kathaṃ bijasya janakatvaṃ tābhyāṃ evāñkurādinām utpatteḥ / abhede vā kathaṃ bijasya na nānātvaṃ bhinnatādātmyāt etayor vaikatvam ekatādātmyāt /

42) 森山 (2005b) <3> 訳註47., Māl P237a8, D214b4., SDV8a5-6., cf AAA p.974,10-12.

43) cf RTA p.81,22-28.

yac ca bijasyaikenaiṃ svabhāvena kārakatve kṣityādinām āñkurasvābhāvyāpattir anyathā kāraṇābhede 'pi kāryabhede 'pi kāryasyāhetukatvaprasaṅgād ity uktam tad asaṅgataṃ / kāraṇaikatvasya kāryabhedasya ca paṭunendriyapratyakṣeṇa prasādhānāt / ekakaraṇajanyatvaikatvayor vyapteḥ pratihatatvāt / prasaṅgasyānupadatvāt / yac ca karaṇābhede kāryābheda ity uktam tatra sāmāgrīsarvūparṇ kāraṇam abhipretam / sāmāgrīśajātiyatve na kāryavijātiyatety arthaḥ / na punaḥ sāmāgrīmadhyagatenaikenānekaṃ kāryaṃ na kartavyaṃ nāma ekasmād anekotpatteḥ pratyakṣasiddhatvāt /

[本研究は平成14年度佛教大学教員研修の研究成果の一部である。]

